

*Tijdschrift voor Filosofie*, 72/2010, p. 273-307

# GETEKEND DOOR HET LICHAAM

## DE ROL VAN HET LICHAAM BIJ DE TOTSTANDKOMING VAN PERSOONSIDENTITEIT

door Gregory DE VLEESCHOUWER (Leuven)

In zijn boek *The Bounds of Sense* buigt Strawson zich (onder meer) over de kantiaanse mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring.<sup>1</sup> Volgens Kant kan er maar sprake zijn van ervaring van een object, als ik mij als waarnemer onderscheiden weet van dat object. Mijn ervaringen dienen zich aan als ervaringen van een object dat onafhankelijk is van mijn ervaringen ervan. Hieruit volgt dat ervaring wordt gekenmerkt door een dualiteit: er is een subjectieve pool van ervaringen die tegenover een objectieve pool van een ervaren buitenwereld staat.

In §1 focus ik mij op deze objectieve pool en vraag ik mij met Kant en Strawson af wat ik in mijn subjectieve ervaring van de buitenwereld over die buitenwereld impliciet al heb voorondersteld. In §2 concentreer ik mij op de subjectieve pool: opdat de subjectieve zijde zichzelf

Gregory DE VLEESCHOUWER (1980) is doctor in de wijsbegeerte en werkt als aspirant van het F.W.O.-Vlaanderen aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (K.U.Leuven). Zijn doctoraatsverhandeling draagt dezelfde titel als dit artikel (promotor: A. Burms). Hij schreef ook: 'Hersendood: Mackies leibniziaanse herinterpretatie van Lockes theorie van persoonsidentiteit', *Tijdschrift voor Filosofie* 72/2009, pp. 665-693; 'Wanneer ben ik mezelf? Over bewustzijn, authenticiteit en existentiële filosofie', in: P. D'HOINE en B. ENGELEN (Eds.), *Denkbeelden*, Pelckmans, Kapellen, 2009, pp. 68-86.

<sup>1</sup> Strawson bespreekt dus Kant, maar vult diens inzichten wel geregeld aan met eigen inzichten, die in de geest wel min of meer kantiaans blijven. Cf. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London, Methuen & co, 1966, p. 146.

doi: 10.2143/TVF.72.2.0000000

© 2010 by Tijdschrift voor Filosofie. All rights reserved.

onderscheiden kan weten van de ervaren wereld, moet het zichzelf ook als een eenheid kunnen zien. Deze verbondenheid van mijn ervaringen, of eenheid van mijn bewustzijn, noemt Kant het ‘transcendentale ik’ of het ‘*ich denke*’ (of ‘transcendentale apperceptie’). Volgens Kant moet dit *ich denke* gezien worden als lichaamloos en gaat het vooraf — zowel ontologisch als chronologisch — aan het empirische bewustzijn (dat wel lichamelijk is). Strawson verdedigt dit inzicht van Kant, zij het op een voorzichtige manier.

Dat is echter in tegenspraak met een idee dat in de hedendaagse filosofie steeds meer ingang vindt (zie §3), namelijk het idee dat het bewustzijn alleen maar gedacht kan worden als een belichaamd bewustzijn, wat ik verder zal aanduiden met de term ‘lichamelijkheid’. Op het einde van §3 echter zal ik met een redenering van Strawson — een redenering die Strawson zelf evenwel nooit voor dit doel gebruikte — laten zien dat de loutere incarnatie van het bewustzijn (mijn lichameelijkheid op zich) onvoldoende is om voor de subjectieve eenheid te zorgen die nodig is voor ervaring. Om tot zelfbewustzijn, of echte ervaring, te komen, is nog een verdere stap nodig. Maar anders dan Strawson (en Kant) zal ik verdedigen dat deze tweede stap niet moet worden gezien als de overstap van een lichaamloos, abstract *ich denke* naar een empirisch, belichaamd bewustzijn, maar wel als de overgang naar een nieuwe beleving van dezelfde lichameelijkheid (zie §4). Samen met de inzichten uit §1 zal dit een model (§5) opleveren dat zowel rekening kan houden met Strawsons gevoeligheid voor het feit dat ons bewustzijn een cruciale kentering doormaakt, als met de bekommernis om ons lichaam niet louter als secundair en instrumenteel te zien ten overstaan van een zogenaamd puur, mentaal bewustzijn. Op het einde giet ik dit model in een eenvoudig en elegant schema.

# 1. DE OBJECTIEVE POOL VAN DE MOGELIJKHEIDSVoorwaarde van ERVARING

Ervaring houdt een dualiteit in tussen subject en object: mijn ervaring van een object dient zich aan als de subjectieve representatie van

een object dat onafhankelijk is van mijn representatie ervan. Ik kan een object echter maar als onafhankelijk van mijn ervaring zien, zo analyseert Strawson Kants inzichten, als ik er in mijn ervaring van uitga dat het object ook bestaat wanneer ik het niet waarneem. Dat wil zeggen dat wanneer ik ervaring heb van een object, ik dat object impliciet zie als persistent. In mijn ervaring veronderstel ik, zegt Strawson, ‘permanente’ en ‘reïdentificeerbare’ objecten — waarmee hij met ‘reïdentificeerbaar’ bedoelt dat het object dat ik waarneem doorheen tijd en ruimte gevolgd zou kunnen worden, en dat het dus opnieuw te identificeren zou zijn als dat ene zelfde object (in plaats van als een duplicaat ervan). Deze persistentie impliceert dat alle objecten welbepaalde spatio-temporele relaties met elkaar onderhouden. Ieder object legt in de loop der tijd een uniek spatio-temporeel traject af dat beschreven zou kunnen worden in relatie tot alle andere objecten. Op die manier is ieder object uniek. Ervaring impliceert dus dat we de ervaren objecten zien als ‘permanente’ en ‘reïdentificeerbare’ uitgebreide dingen, die worden geïndividualiseerd door hun unieke spatio-temporele pad.<sup>2</sup>

Mijn ervaring van een steen en een vogelveer bijvoorbeeld impliceert dat ik de vogelveer en de steen concipieer als twee objecten die altijd in bepaalde relaties tegenover elkaar hebben gestaan. Dat betekent niet dat ik die relaties zou moeten kennen, wat erop neer zou komen dat ik de twee objecten in hun geschiedenis de hele tijd zou moeten hebben gevolgd. Het enige waar ervaring van die objecten om vraagt, is dat ik impliciet weet dat die twee objecten altijd bepaalde posities tegenover elkaar hebben ingenomen en dat het dus in theorie mogelijk was de objecten (in relatie tot elkaar en in relatie tot andere objecten) van bij hun ontstaan onafgebroken te volgen.

Wat hier ook niet uit volgt, is dat ik er in mijn ervaring van zou moeten uitgaan dat de objecten doorheen de tijd geen enkele verandering zouden mogen ondergaan. Reïdentificeerbaarheid veronderstelt geen onveranderlijkheid. Zou dat wel zo zijn, dan zou ik immers ook

<sup>2</sup> P.F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen & Co, 1959, p. 35; ID., *The Bounds of Sense*, p. 127.

niet in staat zijn om verandering en evolutie waar te nemen, want dat kan maar als ik in staat ben de gewijzigde staat van een object te zien als de nieuwe toestand van hetzelfde object — of dus als een verandering *in* objecten, en niet *ván* objecten.<sup>3</sup> Ik kan de wereld maar zien veranderen en evolueren, als ik de objecten ook een zekere plasticiteit toeschrijf. Een vogelveer blijft ook reïdentificeerbaar als ze veel van haar pracht heeft verloren, en zelfs wanneer er een stukje van afbreekt: wat haar reïdentificeerbaar maakt, is niet in de eerste plaats het aanschijn van de veer, maar wel het afgelegde spatio-temporele traject ervan. In het geval dat er een stukje van de veer afbrak, blijft de veer herkenbaar als ‘die ene veer die al de hele tijd volgbaar en identificeerbaar was als die ene veer’. Natuurlijk zijn er grenzen aan de mate van verandering die een object op een bepaald moment mag ondergaan zonder dat we het als een verschillend object zullen percipiëren. De verandering die optreedt moet binnen bepaalde marges blijven en rekening houden met bepaalde “conditional expectations”<sup>4</sup> of “natural hopes” die we er omtrent het object in kwestie op nahouden. Als de veer plots verandert in een steen, zal ik die steen, ondanks de trajectorale overlapping, niet voor de verdwenen veer aanzien. De marges van wat ik als een ‘natuurlijke’ verandering van de veer kan zien, zijn in dat geval duidelijk overtreden.

We zagen tot hiertoe dat ik ervan uitga dat ik permanente, reïdentificeerbare objecten ervaar, en dat ik mij dus als subject tegenover een onafhankelijke, persistente spatio-temporele orde verhoud. De scepticus kan zich nu afvragen waarom ik ervan uitga dat dit spatio-temporele kader permanent is. Waarom zou het moeten gaan om reïdentificeerbare (of dus steeds dezelfde en persistente) objecten? Kan er niet net zo goed ervaring zijn, als ik er slechts van uit zou gaan dat er zich op ieder moment een nieuw spatio-temporeel kader aandient, volledig onafhankelijk van het voorgaande — zodat het dus telkens enkel om kwalitatief identieke, maar niet om numeriek identieke objecten zou gaan?

<sup>3</sup> “A perceived change in objects is certainly something different from a change of objects perceived.” (P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, p. 143.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 145.

In *Individuals* verwerpt Strawson deze mogelijkheid als absurd, vermits, zo stelt hij, onze ervaring nu eenmaal is wat ze is. De structuur van onze waarneming is simpelweg van die aard, stelt hij, dat ze tegenover zichzelf één permanent spatio-temporeel kader plaatst (met dus numeriek dezelfde objecten). Daaraan twijfelen heeft volgens Strawson geen zin, want dan probeer je de structuur van ons denken zelf in vraag te stellen, en de scepticus is zelf afhankelijk van die structuur om zijn twijfel te kunnen denken.<sup>5</sup> Na te hebben geschreven dat ook Kant de scepticus dit antwoord zou geven,<sup>6</sup> laat Strawson in *The Bounds of Sense* echter een ander geluid horen. In plaats van de sceptische twijfel nog langer simpelweg te diskwalificeren en als onmogelijk te bestempen, wil hij nu laten zien dat de scepticus incoherent is.<sup>7</sup>

Laten we nog even recapituleren. Wat er op het spel staat, is de vraag of onze objectieve waarneming, in plaats van een permanent spatio-temporeel kader tegenover zich te plaatsen, ook niet voldoende zou hebben aan een kader dat van moment tot moment verandert — dat zichzelf bij wijze van spreken zou vernieuwen iedere keer als ik met mijn ogen knipper.<sup>8</sup> Of anders gesteld: het kan best zijn dat ik in mijn ervaring uitga van een permanent spatio-temporeel kader, maar is dat uitgangspunt wel gerechtvaardigd? Is het niet mogelijk dat het in werkelijkheid altijd om andere kaders gaat en dat mijn vooronderstelling systematisch fout is? Wat Strawson uiteindelijk tegen de scepticus inbrengt, is dat de scepticus vergeet dat de objectieve wereld die ik tegenover mijn ervaring stel niet alleen mijn wereld is, maar ook die van andere mensen. Mijn wereld is een gedeelde wereld, wat maakt dat het een wereld is die niet alleen coherent moet lijken vanuit mijn standpunt, maar vanuit alle verschillende subjectieve perspectieven tegelijk. Het is theoretisch mogelijk dat het permanente spatio-temporele kader dat ik in mijn waarneming veronderstel er niet echt is en dat het in werkelijkheid gaat om altijd nieuwe kaders<sup>9</sup> die telkens ongemerkt in

<sup>5</sup> P.F. STRAWSON, *Individuals*, pp. 35-36.

<sup>6</sup> ID., *The Bounds of Sense*, p. 143.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>9</sup> De kaders moeten in dat geval onafhankelijk van elkaar zijn.

elkaar overgaan (iedere keer als ik bijvoorbeeld met mijn ogen knipper), maar die overgangen moeten dan wel telkens op zodanige wijze gebeuren dat niet alleen ik daar niets van merk, maar ook al mijn medemensen niet — want doen zij dat wel, dan zou ook ik daar van horen, en dan zou ik in mijn ervaring niet langer van een permanente objectieve wereld kunnen blijven uitgaan. Dat niemand iets zou merken van die permanente wisseling van kaders, is echter zo goed als uitgesloten, want niet iedereen zal (bij wijze van spreken) op hetzelfde moment met de ogen knippen. En om die reden is de twijfel van de scepticus incoherent.<sup>10</sup>

De ander wordt op het einde van Strawsons betoog over de mogelijksvoorwaarde van ervaring dus geïntroduceerd als een soort van extra ‘beveiliging’ tegen de sceptische twijfel: we hoeven niet te vrezen dat de permanente wereld waarvan onze ervaring uitgaat er in werkelijkheid niet is, want het feit dat we sociale wezens zijn en samenleven met anderen — waarvan we veronderstellen dat ze net zoals wij zijn, zodat ze dus tevens ervaring hebben van dezelfde wereld (vanuit hun standpunt dan) —, maakt van die twijfel (bijna zeker) een theoretische fictie.

Wat ik nu wil verdedigen, is dat Strawson de ander als alternatief subjectief standpunt al veel eerder in zijn betoog had moeten invoeren: de ander is meer dan een argument tegen de scepticus. Wat ik wil aantonen, is dat zonder andere subjectieve standpunten objectieve ervaring niet eens mogelijk zou zijn, of dus dat andere subjectieve standpunten mee tot de mogelijksvoorwaarde van ervaring behoren. Ik wil hard maken dat de aanname van een onafhankelijk spatio-temporeel kader niet alleen persistente, reïdentificeerbare objecten vooronderstelt, maar ook andere subjectieve standpunten die equivalent zijn aan het mijne. Of om het in de taal van Strawsons *Individuals* te zeggen: objecten (*material bodies*) zijn niet de enige *basic particulars*<sup>11</sup> van ons spatio-temporele ervaringskader, ook personen zijn *basic particulars*.

<sup>10</sup> Strawson voegt er aan toe dat dit inzicht niet zozeer kantiaans is, maar wittgensteiniaans.

<sup>11</sup> *Particulars* kunnen allerlei dingen zijn: het kunnen “historical occurrences” zijn, maar ook “material objects, people and their shadows”. (P.F. STRAWSON, *Individuals*, p. 15.) Onder *basic particulars* verstaat Strawson *particulars* die noodzakelijk zijn om andere *particulars* te kunnen identificeren.

Mijn strategie is de volgende. Er zijn twee plaatsen in het hierboven samengevatte betoog van Strawson waar hij de rol van de ander reeds vooronderstelde, maar zonder dit expliciet te maken (ook niet voor zichzelf). Door de rol van de ander op die twee plaatsen te expliciteren, laat ik zien dat de ander veel fundamenteeler vervlochten is met de mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring dan Strawson laat uitschijnen.<sup>12</sup>

Een eerste plaats waar Strawson de rol van de ander over het hoofd ziet, is helemaal in het begin. We zagen dat volgens Kant ervaring van een object impliceert dat de ervaring zichzelf onderscheiden weet van het object dat ervaren wordt: mijn ervaring ervaar ik als de mijne — met ‘mijne’ ter onderscheiding van het object dat ervaren wordt. Er kan maar ervaring zijn zolang de subjectieve zijde niet verdwijnt in de objectieve zijde. We moeten ons nu afvragen hoe een dergelijke verdwijning voorkomen kan worden. Dat gebeurt precies dankzij het inzicht (vervat in de subjectieve ervaring) dat er ten aanzien van het ervaren object ook andere standpunten mogelijk zijn. Dit weten creëert als het ware de ruimte die de ervaring nodig heeft om zichzelf los te scheuren en onderscheiden te weten van het object. Anders gesteld: pas met het besef dat er ook andere standpunten tegenover het object mogelijk zijn, kan de ervaring zich losscheuren van het object, en maar eerst

ren, waarbij die *basic particulars* zelf identificeerbaar zijn zonder te moeten verwijzen naar andere *particulars*. *Basic particulars* zijn dus *particulars* die de basis-‘bouwstenen’ van het spatio-temporele kader vormen; zonder deze *particulars* zou er ook geen kader zijn.

<sup>12</sup> Het is vreemd dat Strawson in *The Bounds of Sense* de ander pas helemaal op het einde van zijn redenering aan bod laat komen, en dat hij de ander geen fundamenteelere rol laat vervullen. Op ettelijke plaatsen elders in zijn oeuvre immers onderstreept hij dat het bestaan van de ander mee aan de basis ligt van ons zelfbewustzijn. In een antwoord op J. McDowell's essay ‘Referring to Oneself’ (in: L.E. HAHN (Ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson* (The Library of Living Philosophers, 26), Chicago, Open Court, 1998, pp. 129-150) schrijft Strawson bijvoorbeeld: “Could we have ‘I’ at all without ‘you’ and ‘they’? [...] The fact that we are social beings, or, at least beings aware of others of the same type as ourselves, is arguably no less central to self-consciousness than the fact that we are intention-actualizing agents.” Hij voegt hieraan toe: “[...] the very understanding of ‘I’ requires the understanding of it as a subject which is also a corporeal being among others in an objective world.” (P.F. STRAWSON, in: L.E. HAHN (Ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, p. 148.)

Ook in *Individuals* krijgt deze gedachte veel aandacht — twee citaten kunnen volstaan om dat te illustreren: “By means of identifying references, we fit other people’s reports and stories, along with our own, into the single story about empirical reality.” (P.F. STRAWSON, *Individuals*, p. 29.) En: “We can make it clear to each other what or which particular things our discourse is about because we can fit together each other’s reports and stories into a single picture of the world; and the framework of that picture is a unitary spatio-temporal framework, of one temporal and three spatial dimensions.” (*Ibid.*, p. 38.)

ervaring worden. Als ik de eigen ervaring zou beschouwen als het enige mogelijke standpunt tegenover het object, zou mijn standpunt ook geen standpunt zijn: er zou geen afstand, en dus ook geen ervaring zijn. Ik zou ‘samenvallen’ met het object — wat dat ook moge betekenen.<sup>13</sup> Ervaring is dus maar mogelijk als ik er al van uitga dat er tegenover de wereld die ik in mijn ervaring veronderstel ook andere standpunten mogelijk zijn — standpunten die ik equivalent acht aan het mijne. In mijn ervaring van de stoel vóór mij, bijvoorbeeld, zit al vervat dat er ook een andere waarnemer denkbaar is die vanuit zijn positie een aspect van de stoel ziet dat ik vanuit mijn positie niet kan waarnemen (de achterkant bijvoorbeeld). Precies dit ‘inzicht’ schenkt mij de ruimte om mijn ervaring (slechts) als een representatie van de stoel te zien.<sup>14</sup>

Een tweede plaats waar Strawson de rol van de ander niet opmerkt, is de plaats waar hij aanstipt dat subjectieve waarneming impliceert dat ik de objecten in mijn ervaring als persistent en reïdentificeerbaar veronderstel. We bespraken dat dit laatste volgens Strawson wil zeggen dat ik er in mijn ervaring van uitga dat de spatio-temporele trajecten van de objecten waarvan ik ervaring heb altijd volgbaar zijn. Maar Strawson expliciteert onvoldoende wat dat laatste betekent. Het kan niet louter betekenen dat ik het mogelijk acht dat ik die objecten in het verleden zélf zou hebben kunnen volgen, want de persistente wereld waarvan ik in mijn ervaring uitga, is een wereld waarvan het veronderstelde bestaan verder teruggaat dan mijn eigen bestaan. De volgbaarheid van de ervaren objecten moet dus betekenen dat ik ervan uitga dat er andere standpunten bestaan vanwaaruit de objecten hadden kunnen worden gevolgd. Ook het idee van persistente en reïdentificeerbare objecten laat

<sup>13</sup> Een term als ‘waarheid’ bijvoorbeeld zou dan helemaal geen zin hebben: dat mijn standpunt maar één standpunt is en dus mogelijk niet de volledige waarheid omtrent het object vertegenwoordigt, zou eenvoudigweg niet bij me opkomen.

<sup>14</sup> Gek is dat Strawson dit inzicht zelf effectief mee lijkt op te nemen waar hij de mogelijkheden-voorwaarde van ervaring het scherpst omschrijft. Maar dat lijkt te gebeuren zonder dat hij het zelf beseft, want hij rept er verder niet over. Die scherpste formulering is de volgende: “It is a shining fact about such a series of experiences [...] that its members collectively build up or yield, though not all of them contribute to, a picture of a unified objective world through which the experiences themselves collectively constitute a single, subjective, experiential route, one among other possible subjective routes through the same objective world.” (P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, p. 104.) Er staat wel degelijk: “one among other possible subjective routes through the same objective world” [mijn cursivering]. Die gedachte zou niet mogelijk zijn als ik al niet zou uitgaan van het bestaan van andere standpunten.



zich dus maar denken, als ik al uitga van het bestaan van andere standpunten — vanwaaruit als het ware in mijn plaats de objecten zouden kunnen worden gevolgd.

Naast de dingen die Strawson in zijn redenering naar voren brengt, vereist de mogelijksvoorwaarde van ervaring dus tevens dat ik begrijp dat sommige van de *material bodies* die ik waarneem niet zomaar objecten zijn, maar dat het ‘objecten’ zijn die tevens een standpunt innemen tegenover de wereld — waarbij ik terzelfdertijd<sup>15</sup> begrijp dat ook ik een dergelijk standpunt-innemend ‘object’ ben.

## 2. DE SUBJECTIEVE POOL VAN DE MOGELIJKHEIDSVOORWAARDE VAN ERVARING

Ervaring kenmerkt zich altijd door een tweeledigheid. Er is niet alleen de objectieve pool, maar ook een subjectieve pool. We zagen dat mijn ervaringen altijd ervaringen zijn van een veronderstelde buitenwereld. Er kan echter maar een buitenwereld zijn, als mijn ervaringen zich ook onderscheiden weten van die buitenwereld. En dat is pas mogelijk als mijn ervaringen zich aandienen als een geheel — als een subjectieve pool die niet samenvalt met de buitenwereld. Zoals al gezegd, noemt Kant deze eenheid het *ich denke*, of de transcendentale eenheid van apperceptie. Deze eenheid uit zich in het feit dat iedere waarneming zich automatisch aandient als de mijne. Als ik bijvoorbeeld naar buiten kijk en een boom zie, weet ik ook tegelijk dat ik diegene ben die naar de boom kijkt.<sup>16</sup> De eenheid van mijn ervaringen is gelegen in deze mijnheid: al mijn ervaringen zijn de mijne, en daarmee weten ze zich als eenheid onderscheiden van de wereld waarvan ze de ervaring vormen. Wat we nu moeten onderzoeken is waar deze mijnheid — of dit *ich denke* — vandaan komt, en wat het precies is.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Hoe dit ‘terzelfdertijd’ moet worden begrepen, leg ik later nog uit.

<sup>16</sup> Het feit dat het mijn waarneming is, is als het ware een nevenwaarneming, vandaar: apperceptie. Let wel: het gaat voor Kant niet om een echte waarneming, want het *ich denke* is formeel volgens hem. Hier kom ik nog op terug.

<sup>17</sup> Deze mijnheid noemt Locke *consciousness* en maakt dat ik mezelf doorheen mijn leven als een en dezelfde persoon ervaar: het vormt de basis van onze persoonsidentiteit. Zie hiervoor: G. DE VLEESCHOUWER, ‘Hersendood. Mackies leibniziaanse herinterpretatie van Lockes theorie van persoonsidentiteit’.

Volgens Kant is het *ich denke* formeel, en niet inhoudelijk. Dat wil zeggen: dat ik het ben die aan het ervaren is, kan zelf niet het object van een ervaring of waarneming zijn. Mijn mijnheid is niet zelf een sensatie (of een waarneembaar of *qualia*-achtig 'wat het is om mij te zijn'<sup>18</sup>). Wel is het de structuur waarin mijn ervaring zich aandient. Dit inzicht van Kant is zeer waardevol. Proberen we immers het *ich denke* op te vatten als iets dat ik kan ervaren, dan komen we in de problemen. Om mijn mijnheid te kunnen ervaren, zou er immers een tweede mijnheid moeten bestaan die zich van de eerste mijnheid onderscheiden weet (cf. de besproken mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring). Maar die tweede mijnheid zou dan op haar beurt opnieuw waarneembaar moeten zijn, wat weer om een derde mijnheid zou vragen, en zo eeuwig voort. Blijft men deze *regressus ad infinitum* echter volgen, dan komt men asymptotisch uit op een niet-ervaarbaar, of formeel *ich denke*.

Kant zelf was tot deze conclusie gekomen dankzij Hume, die had opgeworpen dat hij zijn mijnheid als dusdanig niet kon ervaren: introspectief kon hij wel dingen gewaarworden als woede, vreugde enzovoort. Maar de mijnheid zelf van die woede en vreugde kon hij niet in het vizier krijgen. Hieruit trok Hume de conclusie dat zijn mijnheid dan maar op een illusie moest berusten: mijn ervaringen, stelde Hume, vormen geen intrinsieke eenheid. De mijnheid ervan is er slechts naderhand op geprojecteerd, wat volgens Hume als volgt werkt: mijn bewustzijn buigt zich terug op zichzelf en merkt de gelijkenissen op die bestaan tussen mijn gedachten, verlangens, ambities, en herinneringen van verschillende momenten, waaruit het — verkeerdelijk — afleidt dat er onder die altijd veranderende stroom van bewustzijnsinhouden een echte eenheid moet schuilen. Humes model bestaat dus uit twee niveaus: een evaluerend (hogereorde-) niveau en een beoordeeld niveau (de stroom van bewustzijn). De eenheid van het stromende bewustzijn of dus de eenheid van persoonsidentiteit (het beoordeelde niveau) is niet echt, volgens Hume, maar is slechts een illusoire projectie van buitenaf (vanuit het hogereordeniveau), vergelijkbaar met het toekennen van een naam aan een rivier: de rivier is strikt genomen op twee

<sup>18</sup> Deze term ontleen ik aan Thomas Nagel.

verschillende momenten nooit dezelfde rivier, want er stromen altijd verschillende waterpartikeltjes door. Maar omdat het aanschijs van de rivier min of meer hetzelfde blijft, spreken we gemakshalve over dezelfde rivier. De identiteit die we daarbij aan de rivier toeschrijven is een identiteit die wij eraan toekennen, van buitenaf, en ze is dus illusoir of figuurlijk: in werkelijkheid gaat het om altijd andere waterpartikeltjes.

Kants replek op deze redenering van Hume is wonderbaarlijk eenvoudig. Kants antwoord vertaald naar de rivieranalogie luidt dat de rivier wel degelijk een echte identiteit bezit. Deze identiteit dient echter niet te worden gezocht in de waterpartikeltjes, maar in de bedding — of dus de vorm — van de rivier, die wel de hele tijd identiek blijft.<sup>19</sup> Men dient de mijnheid niet te gaan zoeken in de inhoud van mijn denken, en evenmin in sensaties. Mijn mijnheid is voor Kant simpelweg gegeven: zoals ieder waterpartikeltje doorheen dezelfde bedding vloeit, stroomt ook iedere gedachte en sensatie doorheen de bedding van mijn mijnheid. Net doordat mijn mijnheid niet ervaarbaar is, kan de eenheid van mijn ervaringen ook instrinsiek zijn — in plaats van voort te spruiten uit een extrinsieke projectie, die dan inderdaad alleen maar illusoir kan zijn.

Enigszins ironisch is dat Hume dit inzicht van Kant onbewust zelf illustreerde, toen hij schreef dat hij in zichzelf geen mijnheid (als sensatie) kon vinden: zelfs het niet vinden van mijn mijnheid gaat gepaard met mijnheid.

Uit de formaliteit van het *ich denke* volgt voor Kant dat het *ich denke* onlichamelijk moet zijn, want het lichaam dient zich volgens hem enkel aan via sensaties: het is voor hem een object waarvan we ervaring hebben, en dus kan mijn formele mijnheid er niet in gelegen zijn. Maar de vraag is hoe we die mijnheid dan moeten denken. Hoe komen mijn ervaringen tot het besef — bij wijze van spreken — dat ze de mijne zijn? Hoe dringt de eenheid van het *ich denke* zich op aan mijn ervaringen?

<sup>19</sup> Geen enkele analogie is perfect, ook deze niet: na verloop van tijd immers zullen ook rivierbeddingen zich verleggen.

In het dagelijkse leven, stelt Strawson, waar het *ich denke* wel degelijk samengaat met een lichaam, is het niet al te moeilijk om in te zien hoe mijn ervaringen tot een eenheid komen. Naast ervaringen van de buitenwereld te zijn, zijn mijn ervaringen ook steeds — in hun ervaring van de buitenwereld — de ervaring van mijn lichaam (dat ze als een object tegenover zich weten). Hierdoor is het mogelijk dat mijn ervaringen zich gaan identificeren met dat altijd aanwezige lichaam: ze zien zichzelf als ervaringen die bij dat ene lichaam horen — waardoor ze zich geünificeerd weten. Maar als het *ich denke* als onlichamelijk moet worden gezien, hoe kunnen mijn ervaringen (opnieuw bij wijze van spreken) zichzelf dan nog als een eenheid zien? Zoiets lijkt onmogelijk.

Toch kan men volgens Strawson ook zonder een lichamelijke referent zin geven aan Kants *ich denke*. Dat doet men door te stellen dat het *ich denke* niet moet worden gezien als een voldoende voorwaarde, maar enkel als een noodzakelijke voorwaarde voor het empirische zelfbewustzijn.<sup>20</sup> Strawson merkt dan ook op dat het jammer is dat Kant voor het *ich denke* tevens de benaming ‘transcendentiaal zelfbewustzijn’ gebruikte, of ‘zelftoeschrijving van ervaringen’, terwijl spreken in termen van zelf of zelfbewustzijn maar zin heeft als er een lichamelijke referent bij komt kijken (waardoor ook aan de voldoende voorwaarde voor zelfbewustzijn voldaan is).<sup>21</sup> Dat neemt echter niet weg, stelt Strawson, dat het *ich denke* (als noodzakelijke voorwaarde) gezien kan worden als de eigenlijke kern van dat zelfbewustzijn,<sup>22</sup> wat we volgens hem het best als volgt begrijpen.

Met de eenheid van mijn ervaringen — mijn *ich denke* — bespraken we tot hiertoe de mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring van een subject. Maar daar gaat nog iets aan vooraf, stelt Strawson, namelijk de mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring tout court. ‘Dit is hoe de dingen mij toeschijnen’, betoogt Strawson, vooronderstelt al iets anders, namelijk: ‘Dit is hoe de dingen lijken te zijn’ (zonder subject). De meest fundamentele voorwaarde voor ervaring is dat er ruimte denkbaar is

<sup>20</sup> P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, pp. 103-104.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>22</sup> *Ibid.*

voor het onderscheid tussen ervaring en dat waar die ervaring de ervaring van is. De meest fundamentele voorwaarde voor ervaring is de tweepoligheid subjectief-objectief. Het is volgens Strawson de subjectieve pool van deze tweepoligheid — een subjectieve pool die nog niet een echt ervarend zelfbewustzijn is (want daarvoor is inderdaad een lichaam nodig) — die Kant het *ich denke* (of het transcendentale zelfbewustzijn<sup>23</sup>) noemt en die het hart vormt van ons ervarende zelfbewustzijn.<sup>24</sup>

We kunnen ons afvragen wat Strawson met die zogenaamde zelfbewustzijnskern nu eigenlijk heeft gevonden. Wat is het transcendentale zelfbewustzijn precies, en hoe moeten we betekenis geven aan de ultieme mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring waarvan het *ich denke* de subjectieve zijde — maar niet de subjectszijde — zou vormen? Dat het om een zeer vaag iets gaat, daarover bestaat geen twijfel — dat geeft Strawson ook zelf toe.<sup>25</sup> Maar is het enkel vaagheid waaraan Strawsons inzicht lijdt? Er lijkt meer aan de hand te zijn. Ervaring vraagt om een onderscheid tussen ervaringen en datgene waarvan de ervaringen de ervaring vormen. Maar hoe kunnen ervaringen zichzelf onderscheiden ‘weten’ van een ervaren object, als ze niets (geen lichamelijke referent) tot hun beschikking hebben, waarmee ze zich (bij wijze van spreken) kunnen vereenzelvigen en waarmee ze zichzelf effectief zouden kunnen zien als onderscheiden van het ervaren object? Een lichaamloos *ich denke* lijkt op zichzelf niet denkbaar te zijn. Het lijkt alleen te kunnen worden begrepen vanuit het normale, empirische zelfbewustzijn, waarvan het dan een abstrahering zou vormen: uit de ervaring van het subject zou Strawson (met Kant) dan hebben afgeleid wat er nodig is opdat ervaring tout court mogelijk zou zijn.

Maar dat is niet hoe Strawson het zelf ziet. Voor Strawson staat het helemaal niet vast dat het *ich denke* enkel concipieerbaar zou zijn als een abstrahering van het empirische zelfbewustzijn. Strawson acht het

<sup>23</sup> Nogmaals: dit zijn eigenlijk beide slechte termen, vermits er van een ‘zelf’ of ‘subject’ op dit niveau nog geen sprake is.

<sup>24</sup> P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, pp. 107-108.

<sup>25</sup> “The only concession called for, is that the statement of this requirement has some obscurity.” (*Ibid.*, p. 107.)

zeer goed mogelijk dat het *ich denke* ook denkbaar is op zichzelf (dus zonder een lichamelijke referent) en een zelfstandige status geniet (onafhankelijk van het ervarende zelfbewustzijn). Het is een mogelijkheid die we volgens hem in ieder geval niet zomaar mogen verwerpen.<sup>26</sup> Immers, als het formele zelf (of het transcendentale zelfbewustzijn) niet méér zou zijn dan een abstrahering van ons normale zelfbewustzijn, dan zou het van dezelfde aard zijn als Humes hogereordeafleiding, namelijk een extrinsieke, illusoire eenheidsprojectie op het bewustzijn. De enige manier voor Strawson om die conclusie te vermijden, is de mogelijkheid open te houden dat het *ich denke* een zelfstandige status geniet en op zichzelf denkbaar is. Het *ich denke* is dan niet langer een afleiding, en tegelijk is het dan toch ook niet van die aard dat het een ervaarbaar *quale* zou zijn. De gedachte aan een onlichamelijk *ich denke* is dus zeer bekoorlijk: het is abstract (en vaag) genoeg om trouw te blijven aan het inzicht dat mijn eenheid formeel van aard moet zijn, zonder daarbij te bezwijken voor een humeaanse persoonsidentiteits-theorie.

### 3. LICHAMELIJKHEID

Strawson wil dus ruimte laten voor een onderscheid tussen een zelfstandig *ich denke* en het empirische zelfbewustzijn. In zijn artikel 'Referring to Oneself'<sup>27</sup> merkt John McDowell op dat hij dat enigszins betreurt: door het *ich denke* te zien als de kern van zelfbewustzijn en het tegelijkertijd op te vatten als zelfstandig, zou de indruk kunnen worden gewekt dat het 'echte werk van het zelfbewustzijn' door het *ich denke* wordt opgeknapt en dat het lichaam er achteraf maar zou bijkomen voor de volledigheid. Het lichaam zou dan een secundaire rol vervullen.<sup>28</sup> De bekommernis die McDowell hiermee tot uitdrukking

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>27</sup> J. McDOWELL, 'Referring to Oneself'.

<sup>28</sup> Hier moet worden bijgezegd dat McDowell niet denkt dat Strawson deze mening werkelijk zou zijn toegedaan. Hij schrijft alleen maar dat op deze manier sommige mensen daaruit die conclusie zouden kunnen trekken.

brengt, is een bekommernis die hij deelt met vele andere filosofen en die voornamelijk is gegroeid vanuit de in de fenomenologie al tamelijk lang heersende onvrede met de dominantie van het dualisme in de *mind-body*-problematiek. Filosofen als Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre en Michel Henry, maar ook psychologen als James Gibson en Ulric Neisser, hebben geleidelijk aan de weg vrijgemaakt voor een geïntegreerdere aanpak van het *mind-body*-probleem, met als resultaat dat er de laatste vijftien jaar een hele stroom aan filosofische publicaties op gang is gekomen waarin het lichaam en het bewustzijn worden gepresenteerd als één organisch geheel. Het lichaam wordt niet langer beschouwd als inwisselbare en secundaire randapparatuur die enkel de nodige input zou leveren, en het bewustzijn niet langer als iets dat zich louter tot het brein zou beperken. Beide — lichaam en bewustzijn — vormen één onlosmakelijk geheel — dat ik in de rest van dit artikel zal aanduiden met de term ‘lichamelijkheid’.<sup>29</sup>

Onder deze term ‘lichamelijkheid’ moet men dus een aantal aspecten verstaan waar men in een dualistische opvatting geen oog voor kan hebben. Ten eerste is het zo dat ik op ieder moment over — meestal latente, impliciete — lichaamskennis beschik. Ik hoef mijn lichaam niet te bestuderen om te weten of ik zit of lig, me in een open of nauwe ruimte bevind, mijn spieren gespannen of ontspannen zijn enzovoort. Dat is wat fenomenologen een ‘prereflectief aanvoelen van mezelf als belichaamd’ noemen.<sup>30</sup> Hetzelfde gaat op voor mijn (zogezegd louter mentale) gemoedstoestand: met mijn lichaam is mij automatisch gegeven hoe ik me voel — geëxciteerd, loom, neerslachtig enzovoort. In het geval van neerslachtigheid bijvoorbeeld zal ik me zwaar en hangerig voelen, waaruit blijkt dat mijn gemoedstoestand en mijn lichaam niet twee verschillende dingen zijn. Tevens zal mijn lichamelijke conditie

<sup>29</sup> Ik gebruik de term ‘lichamelijkheid’ als een koepelterm voor begrippen als ‘proprioceptiviteit’, ‘zelf-als-subject’, ‘*in-depth body*’ en ‘*body schema*’. Gemeenschappelijk aan al deze termen is dat het gaat om ‘kennis’ van het lichaam zonder dat men zich daarvoor observationeel op het lichaam heeft moeten richten als op een object.

<sup>30</sup> S. GALLAGHER and D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind: an Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London/New York, Routledge, 2008, p. 137.

mee bepalen hoe ik de wereld opneem. Als ik bijvoorbeeld in hongerige toestand naar een appel kijk, zal die groter lijken dan hij in werkelijkheid is.<sup>31</sup> Daar komt bij dat mijn lichaam niet louter mechanisch werkt, maar voortdurend rekening houdt met allerlei mentale, intentionele en pragmatische factoren. Zo worden vele prikkels subliminaal wel opgenomen, maar laat het lichaam ze niet doorstoten naar een hoger bewustzijnsniveau, omdat ze bijvoorbeeld onvoldoende dicht bij mijn interessesfeer liggen, of niet op een acute bedreiging wijzen.<sup>32</sup> Het lichamelijke handelen is geen betekenisloos handelen.

Daarnaast is het zo dat mijn lichaam niet zomaar een scherm (of een interface) tussen mij en mijn omgeving vormt — zoals bij randapparatuur wel het geval is. Mijn lichaam plaatst mij in mijn omgeving en maakt er effectief mijn omgeving van. De ruimte om mij heen is niet zomaar een neutrale plaats. Eerder moet men zeggen dat mijn lichaam een soort van verderzetting vormt van de omgeving: door tal van homeostatische en fysiologische interacties neemt het lichaam de ‘uiterlijke omgeving’ in zich op en ‘vertaalt’ haar naar een ‘innerlijke omgeving’.<sup>33</sup> Zo zal de hoeveelheid zuurstof en koolstofdioxide in mijn nabijheid een impact hebben op mijn bloeddoorstroming en zal de buitentemperatuur een invloed hebben op hoe ik adem en de snelheid waarmee mijn bloed wordt rondgepompt.

Het lichaam dient hierbij niet als statisch te worden gezien. Het ondergaat voortdurend veranderingen. Wanneer het een nieuwe interactie leert aangaan met de omgeving (bijvoorbeeld wanneer het ‘leert’ zwemmen), ervaart het de nieuwe ‘interactieregels’ aanvankelijk als extern — iedere beweging vraagt om gerichte concentratie —, maar geleidelijk aan zal het die regels internaliseren. Mijn ledematen zullen bijvoorbeeld na een tijdje ‘weten’ hoe ze moeten zwemmen, net zoals ze ‘weten’ hoe ze moeten autorijden.<sup>34</sup> Zelfs taalvaardigheid is geen louter

<sup>31</sup> Dit is een beroemd voorbeeld van William James. Ik haalde het uit: *Ibid.*

<sup>32</sup> S. GALLAGHER, ‘Body Schema and Intentionality’, in: J.L. BERMUDEZ, A. MARCEL and N. EILAN (Eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (Mass.)/London (England), MIT Press, 1995, p. 235.

<sup>33</sup> Term uit S. GALLAGHER and D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, p. 138.

<sup>34</sup> Voor vele mensen is het zelfs moeilijk om bijvoorbeeld te zeggen of de koppelingspedaal zich in het midden of uiterst links bevindt.



cerebraal gebeuren, maar is een kunde die mee wordt gestuurd vanuit de tong- en mondspieren.

Vanuit dit alles begrijpt men beter McDowell's vrees dat wanneer Strawson de mogelijkheid van een onlichamelijk, zelfstandig *ich denke* wil openhouden, dat anderen zou kunnen inspireren tot het geloof dat 'het echte werk van het zelfbewustzijn' wordt opgeknapt door een onlichamelijk iets. De bovenstaande beschrijving van lichamelijkeheid liet net zien dat het bewustzijn moet worden gezien als belichaamd. Ik wil nu aangeven dat men echter ook niet de omgekeerde fout mag maken en geloven dat lichamelijkeheid op zich 'al het werk van het zelfbewustzijn' kan opknappen. Een dergelijke visie kunnen we met Joel Smith *the bodily self awareness view* noemen.<sup>35</sup> Ze komt erop neer dat men gelooft dat men met de aangekaarte lichamelijkeheid over een bijzondere vorm van introspectie beschikt waarbij men zichzelf zowel als het subject als het object van bewustzijn vat: in de eigen lichamelijkeheid vindt men zichzelf dan terug als het object waarvan men tegelijkertijd weet/voelt dat men het zelf is (als subject-bewustzijn). Deze visie treft men niet alleen aan bij Michael Ayers, Bill Brewer, Quassim Cassam, José Luis Bermúdez en Maximilian de Gaynesford,<sup>36</sup> maar ook bij de zogenaamde animalisten: het ervarende subject en het object-lichaam vallen voor hen samen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Joel Smith omschrijft *the bodily self awareness view* als volgt: "The claim is that bodily awareness is a special form of introspective awareness of ourselves as bodily subjects. [...] Bodily awareness, on this view, is not simply an awareness of one's body, but an awareness of one's body *as an object that presents itself as oneself*. As such, the view holds that not only is it possible to think and speak in a first personal way, using the concept or word 'I', it is also possible to have first personal experience. Not only can I think about myself as myself, I can also experience myself as myself." (J. SMITH, 'Bodily Awareness, Imagination and the Self', *European Journal of Philosophy* 14/2006, pp. 49-68 (p. 50).)

<sup>36</sup> Enkele werken waarin deze visie wordt verdedigd, zijn: M. AYERS, *Locke*, 2 vol., London, Routledge, 1998; B. BREWER, 'Bodily Awareness and the Self' in: J.L. BERMUDEZ, A. MARCEL, N. EILAN (Eds.), *The Body and the Self*, pp. 291-309; Q. CASSAM, 'Introspection and Bodily Self Ascription', in: J.L. BERMUDEZ, A. MARCEL and N. EILAN, *The Body and the Self*, pp. 311-336; Q. CASSAM, *Self and World*, Oxford, Oxford UP, 1997; J.L. BERMUDEZ, 'The Sources of Self-Consciousness', *Proceedings of the Aristotelian Society* 102/2002, pp. 87-107; M. DE GAYNESFORD, 'Corporeal Objects and the Interdependence of Perception and Action', *Ratio (New Series)* 15/2002, pp. 335-353.

<sup>37</sup> Voor een bespreking van het verband tussen het animalisme en *the bodily self awareness view*, zie M. SOMERS, 'Het levende lichaam', *Tijdschrift voor Filosofie* 70/2008, pp. 247-268.

In *the bodily self awareness view* gaat men er dus van uit dat met de besproken lichamelijkheid de eenheid werd gevonden die nodig is om tot ervaring (en dus een ervarend zelfbewustzijn) te komen. Maar men ziet dan iets over het hoofd. In *Individuals* wijst Strawson erop dat mijn ervaringen maar een eenheid kunnen vormen, als er zich tegenover de ervaringen een persistent object aandient waaraan de ervaringen kunnen worden toegeschreven.<sup>38</sup> Er is nood aan iets dat zelf geen ervaring is — iets wat zich tegenover de ervaringen verhoudt als extern en dus de status van een erbaar object aanneemt. Alleen als de ervaringen zich met zoiets geconfronteerd weten, stelt Strawson, is het voor de ervaringen mogelijk om als het ware te denken dat ze als ervaringen bij dat object horen. In het tweede deel van *Individuals*, ‘Sounds’, illustreert Strawson dit: hij vraagt ons om ons een wereld voor te stellen waarin er geen lichamen (*material bodies*) voorkomen, maar alleen geluiden. In zo’n wereld, stelt Strawson, zou er nooit sprake kunnen zijn van een geünificeerde reeks van geluiden (een reeks als eenheid). De geluiden hebben in een dergelijke wereld niets waarmee ze zich als het ware kunnen identificeren, want er is niets dat zelf geen geluid is — en: ‘Hoe kan een dergelijk ding — een geluid — tevens datgene zijn dat al die ervaringen bezit?’<sup>39</sup>

Opdat ervaringen daadwerkelijk een geünificeerde reeks kunnen vormen — en daarmee de ervaringen van een subject, of mijn ervaringen kunnen worden —, moet er ook een persistent object tegenover de ervaringen bestaan waaraan de ervaringen kunnen worden toegeschreven. In kantiaanse termen: tegenover de ervaringen moet er zich een ‘*Anschauung*’<sup>40</sup> aandienen.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Met deze redenering verdedigde Strawson zelf de stelling dat ons ervarende zelfbewustzijn niet zonder een lichaam kan. Het lichaam bezit volgens Strawson een eigenschap die cruciaal is voor zelfbewustzijn. Ik laat echter zien dat onze lichamelijkheid op zichzelf die eigenschap nog niet bezit, waarmee ik aantoon dat lichamelijkheid op zich niet voldoende kan zijn voor zelfbewustzijn (en onrechtstreeks ook dat de eigenschap waar Strawson het over heeft, in tegenstelling tot wat hij zelf dacht, niet inherent is aan onze lichamelijkheid).

<sup>39</sup> Originele tekst: “For how could such a thing — a sound — be also what had all those experiences?” (P.F. STRAWSON, *Individuals*, p. 88.)

<sup>40</sup> Kantiaanse term voor een prikkel die van buitenaf komt — die dus niet behoort tot de structuur van het kenapparaat zelf.

<sup>41</sup> P.F. STRAWSON, *Individuals*, pp. 88-89.

Wat men in *the bodily self awareness view* over het hoofd ziet, is dat lichamelijkheid op zich niet aan deze strawsoniaanse eis voldoet. Het lichaam is natuurlijk wel een *material body*, maar als lichamelijkheid bezit het niet de vereiste vreemdheid of uitwendigheid. Ik verhoud me als lichamelijkheid niet tegenover mijn lichaam als tegenover een object. In mijn lichamelijkheid ben ik louter mijn lichaam. Sterker nog, ik kan er zelfs niet aan ontsnappen. Dat kan men als volgt inzien.

De wereld van mijn ervaring wordt altijd ervaren als een egocentrische ruimte: alles wat ik zie, zie ik in relatie tot mezelf. Van mijn computer bijvoorbeeld zeg ik dat hij zich vóór mij bevindt, van de stoel dat hij zich onder mij bevindt enzovoort. Iedere waarneming of ervaring is egocentrisch georiënteerd. Maar deze egocentrische oriëntatie waarmee ik de wereld ervaar, zou niet mogelijk zijn indien ik niet zou weten dat ik zelf het experiëntiële nulpunt — of het indexicale ‘hier’ — van die oriëntatie uitmaak, of dus dat ik het lichaam ben waartegenover de ervaren wereld zich aandient. Om de ruimte als een egocentrisch georganiseerde ruimte te kunnen ervaren, moet ik al weten dat ik er zelf het ego-centrum van vorm. Maar om daarachter te komen, kan ik mij niet behelpen met een ander egocentrisch referentiestelsel vanwaaruit ik naar het eerste referentiestelsel zou kijken om mij ervan te overtuigen dat ik inderdaad het ego-centrum van dat eerste referentiestelsel vorm: dat zou immers een *regressus ad infinitum* impliceren, vermits ik dan ook van dat tweede egocentrische referentiestelsel zou moeten weten dat ik er zelf het ego-centrum van uitmaak — wat weer om een derde egocentrische referentiestelsel zou vragen enzovoort.<sup>42</sup> Ook zou ik dan als het ware telkens een ander lichaam nodig hebben om te kunnen constateren dat ik inderdaad samenval met het vorige lichaam.<sup>43</sup> Dat ik inderdaad dat ene lichaam ben waartoe de wereld zich in mijn waarneming en ervaring verhoudt, is iets wat ik niet moet checken, maar wat ik automatisch weet. Niet alleen kan ik het niet verifiëren, ik heb aan dergelijke verificatie ook geen nood. Sterker nog: het is een zekerheid waaraan ik gewoon niet kan ontsnappen.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> S. GALLAGHER and D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, p. 138.

<sup>43</sup> J. SMITH, ‘Bodily Awareness, Imagination, and the Self’, pp. 49-68.

<sup>44</sup> Dit ‘samenval met het eigen lichaam’ kan in bepaalde omstandigheden wel verstoord raken. Ik kan bijvoorbeeld verstrengeld raken tussen een hele hoop menselijke lichamen, en vóór mij

Ik moet mezelf in mijn ervaring van de wereld er niet eerst van overtuigen dat het ervarende lichaam het mijne is. Stellen we ons trouwens even voor wat dat in de praktijk zou betekenen. Tijdens een tenniswedstrijd bijvoorbeeld zou ik dan telkens naar elk van mijn ledematen afzonderlijk moeten kijken om mij ervan te vergewissen dat het inderdaad mijn ledematen zijn, waarna ik met de nodige concentratie de ledematen de juiste bewegingen zou laten uitvoeren, nodig om de bal terug te slaan. Dat zou bijzonder vervelend zijn. Het is zeker niet de manier waarop ik normaal in het leven sta, en nog minder is het de manier waarop ik een tenniswedstrijd zal winnen. Als ik aan het tennissen ben, dan is mijn concentratie op het tennisspel zelf gericht, en niet op mijn lichaam. Dat het mijn rechterarm is die ik nu met een brede zwaai naar achter en vervolgens met volle kracht voorwaarts naar de bal toe beweeg, is iets waarvan ik mij enkel impliciet bewust ben. Iedere explicitering van dat inzicht zou mij in een tenniswedstrijd duur te staan komen.<sup>45</sup>

Net omdat ik geen afstand heb tot mijn lichamelijkheid, kan mijn lichamelijkheid ook niet de strawsoniaanse rol vervullen van (uitwendige) eenheidsgenererende factor. Opdat mijn lichamelijkheid een essentiële rol zou kunnen spelen in de totstandkoming van de subjectieve eenheid die nodig is voor ervaring, mag ik mijn lichaam dus niet enkel zijn (lichamelijkheid), maar moet ik het tevens beleven als iets dat ik heb. Lichamelijkheid op zich volstaat hiervoor niet. Lichamelijkheid op zich komt overeen met een prereflectief lichamenlijk bewustzijnsniveau. Maar wil diezelfde lichamelijkheid ook een unificerende rol spelen bij de totstandkoming van ons empirische zelfbewustzijn, dan dient die lichamelijkheid ook nog een dimensie van vreemdheid of buitenheid te hebben, die op het niveau van pure lichamelijkheid nog ontbreekt.

een stel armen zien en niet meer weten welke van die armen nu van mij is. Maar dat impliceert niet dat ik niet meer zou weten dat ik op de grond lig, dat ik maar moeilijk kan ademen enzovoort. De verstoring in het 'samenvallen met mijn lichaam' is dus maar gedeeltelijk. Mijn lichamelijkheid zal nooit volledig verdwijnen — al is het inderdaad waar dat het daar soms op mag lijken. Voor de verschillende dimensies en intensiteit van lichamenlijke zelfervaring, zie: D. LEDER, *The Absent Body*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1990.

<sup>45</sup> S. GALLAGHER and D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, p. 145.

#### 4. HET *ICH DENKE*, LICHAMELIJKHEID EN HET EMPIRISCHE ZELFBEWUSTZIJN

We zagen dat het bewustzijn niet als onlichamelijk kan worden gedacht, maar langs de andere kant ontdekten we ook dat loutere lichamelijke niet voldoende kan zijn om tot zelfbewustzijn te komen (daarvoor, zagen we, is nog een extra stap nodig). Om deze reden keren we nu terug naar Strawson en zijn weigering om het *ich denke* zomaar aan de zijde van het empirische (belichaamde) zelfbewustzijn te plaatsen. Door de mogelijkheid van een onderscheid tussen een onlichamelijk *ich denke* en het empirische zelfbewustzijn open te houden, lijkt Strawson namelijk een overgang of een breuk aan te willen geven. Zijn uitgangspunt lijkt daarbij te zijn dat ons empirische zelfbewustzijn niet van bij het begin gegeven is, maar dat er nog een fase aan voorafgaat. Ik geloof dat dat een waardevol en juist inzicht is. Baby's worden niet geboren als even zelfbewuste wezens als volwassenen: hun zelfbewustzijn moet nog ontwikkeld worden.<sup>46</sup> Daarnaast kunnen we deze breuk ook terugvinden in de redenering die we op het einde van §3 reeds maakten — de breuk was al aanwezig, maar ik liet ze nog onvoldoende aan de oppervlakte treden. We stelden namelijk dat ervaringen maar tot een eenheid kunnen komen, als er zich tegenover de ervaringen een object aandient waaraan de ervaringen kunnen worden toegeschreven. De breuk toont zich wanneer we ons afvragen hoe zoiets mogelijk is. Ervaringen zouden om tot een eenheid te kunnen komen, de ervaring moeten zijn van een object. Maar hoe kunnen de ervaringen de ervaring zijn van een object, als ze dat object eerst nodig hadden om überhaupt ervaring te kunnen zijn? Deze breuk markeert de overgang naar zelfbewustzijn en is nu duidelijk zichtbaar — alleen lijkt ze onoverbrugbaar. We zien nu ook waarom het *ich denke* voor Strawson zo waardevol is. De breuk kan maar gedicht worden indien subjectloze ervaring mogelijk zou zijn — of indien ervaring mogelijk zou zijn die zich wel onderscheiden weet van het object waarvan ze de ervaring vormt, maar zonder dat de ervaring daarvoor een onderscheidend lichaam zou nodig hebben,

<sup>46</sup> Dit is wat men beschrijft in de ontwikkelingspsychologie.

kortom: indien het onlichamelijke *ich denke* denkbaar zou zijn vanuit zichzelf. Het enige probleem is echter, zoals we zagen, dat die oplossing onbevattelijk is.

Maar wat zouden we krijgen als we Strawsons oplossing nu eens omdraaiden, en als we ons de fase voorafgaand aan het zelfbewustzijn niet langer zouden voorstellen als een lichaamloos standpunt (als het *ich denke* of: als ervaring zonder een lichaam), maar in de plaats daarvan als een standpuntloos lichaam? Of met andere woorden: wat zou er gebeuren als we het ons zouden voorstellen als pure lichamelijkeheid? Dus in plaats van ervan uit te gaan dat er al ervaring is — niettegenstaande aan de mogelijksvoorwaarden daarvoor niet voldaan werd (er is immers geen lichaam) —, keren we het om en stellen we dat er wel aan de mogelijksvoorwaarde voor ervaring voldaan is (met onze lichamelijkeheid is namelijk een lichaam gegeven dat voor de eenheid en afbakening van ervaringen kan zorgen), maar zonder dat er ook daadwerkelijk ervaring is. In de fase van pure lichamelijkeheid is er nog geen ervaring (in kantiaanse zin), omdat het lichaam nog niet als een object wordt gezien en dus ook nog niet kan dienen als unificerend onderscheid met de objectieve wereld. Maar omdat het lichaam er al wel is, is in de mogelijkheid daarvoor al wel voorzien.

Dat Strawson zelf niet voor deze mogelijkheid koos, heeft allicht alles te maken met het feit dat hij Kant volgde in diens overtuiging dat men zich tot een empirisch ding alleen maar kan verhouden als tot een object. Omdat ook het lichaam empirisch is, ging Strawson ervan uit (net als Kant) dat ook het lichaam enkel als object kan worden ervaren,<sup>47</sup> waarmee hij voorbijging aan het feit dat ieder lichaam ook altijd lichamelijkeheid is. Als Strawson had beseft dat men het lichaam ook

<sup>47</sup> Dat blijkt ook uit *Individuals*: in het deel 'Persons' bespreekt Strawson tal van manieren waarop het lichaam samenhangt met wie ik ben. De vele facetten die Strawson daarbij aangeeft, zijn precies dingen die we reeds ter sprake brachten met de bespreking van het *corps vécu* (zoals bijvoorbeeld het feit dat we enkel naar de wereld kunnen kijken vanuit ons lichaam). Strawson maakt de fout dat hij voor die dingen het lichaam al meteen als een object karakteriseert. Cf.: "We may summarize such facts by saying that for each person there is one body which occupies a certain *causal* position in relation to that person's perceptual experience, a causal position which in various ways is unique in relation to each of the various kinds of perceptual experience which he has; and — as a further consequence — that this body is also unique for him as an *object* of the various kinds of perceptual experience which he has." (P.F. STRAWSON, *Individuals*, p. 92.)

kan zijn (in plaats van het te hebben), zou de kans groot zijn geweest dat hij de breuk waaraan hij zoveel belang hechtte anders had beschreven — namelijk als een breuk tussen lichamelijkheid en het normale zelfbewustzijn. Want onze lichamelijkheid vormt precies de belichaamde expressie van Kants ultieme mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring. Die mogelijkheidsvoorwaarde immers luidt dat er onderscheid moet mogelijk zijn tussen een subjectieve en een objectieve component. Dat onderscheid kan er maar zijn als de subjectieve ervaring ook iets heeft waarmee ze zich kan identificeren — dus: als er een lichaam is, wat voor lichamelijkheid het geval is. Precies daarom belichaamt onze lichamelijkheid letterlijk de kantiaanse mogelijkheidsvoorwaarde van ervaring: het is er de uitdrukking van.<sup>48</sup> We zien dus dat er paradoxaal genoeg maar één manier bestaat om het *ich denke* te denken, en dat is net door het niet te denken maar het te zijn — als lichamelijkheid!

Strawsons ondenkbare overgang van een abstract *ich denke* naar een gematerialiseerd empirisch zelfbewustzijn wordt hiermee dus de overgang van een lichaam dat men louter *is* naar een lichaam dat men tevens kan beleven als een object in een gedeelde wereld. Het blijft dus gaan om dezelfde lichamelijkheid, alleen zal deze lichamelijkheid geheel anders worden beleefd nu het lichaam tevens als een object kan worden gezien: pas nu wordt het lichaam als het *éigen* lichaam beleefd, waardoor ook maar pas ervaring en een eerste- en een derdepersoonsperspectief mogelijk worden. Het onderscheid tussen het zijn en het hebben van lichamelijkheid, is dus geen ontologisch maar een fenomenologisch onderscheid: men blijft het eigen lichaam zijn, alleen komt er met de overgang een dimensie van vreemdheid bij, waardoor men voortaan hetzelfde lichaam tevens heeft.

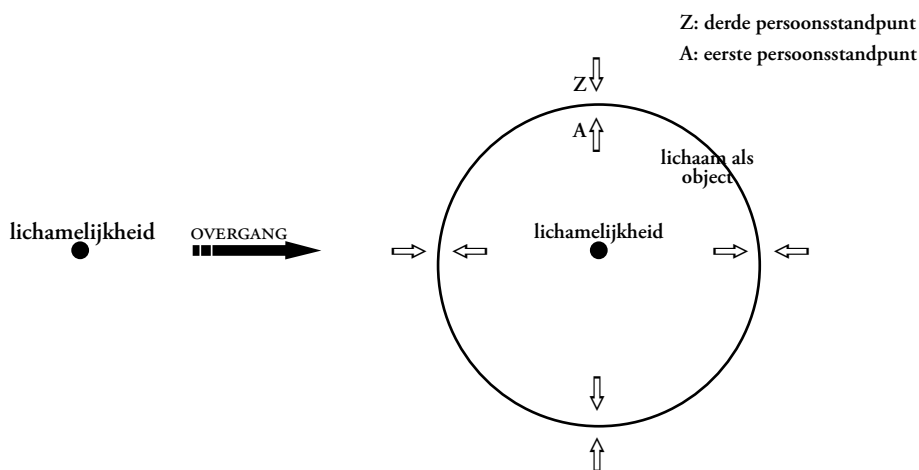
Samen met de inzichten uit §1 laat deze overgang zich in zijn totaliteit dus als volgt articuleren. De erkenning dat er andere standpunten bestaan, maakt dat ik afstand kan winnen tegenover de objecten en dat ervaring van die objecten mogelijk wordt. Tegelijkertijd kan dit maar als ik ook mijn lichaam al als een object heb ervaren, waardoor er pas

<sup>48</sup> Wat het natuurlijk zelf maar zou kunnen beseffen wanneer de overgang ‘naar de andere zijde’ al een feit is.

subjectieve ervaring kan zijn. Maar daarvoor is het ook juist weer noodzakelijk dat ik vertrouwd ben met het feit dat mijn lichaam tevens een object is dat volgbaar is en waartegenover standpunten kunnen worden ingenomen — en daarvoor heb ik weer de ander nodig. Al deze facetten haken dus in elkaar. In een gelijkoorspronkelijkheid die zich moeilijk in één zin laat samenvatten, beschrijven al deze condities samen de overgang van pure lichamelijkheid naar het ervarend zelfbewustzijn. Met de erkenning van de ander krijg ik ‘toegang’ tot een gedeeld spatio-temporeel kader (een ‘objectieve’ wereld) waarvan ik mijn lichaam nu ook kan zien als een van de volgbare objecten, waardoor mijn ervaringen geünificeerd kunnen worden en een subjectief standpunt kunnen vormen — dat ik eigenlijk al had moeten zijn om de ander te kunnen erkennen als een subjectief standpunt dat equivalent is aan het mijne.<sup>49</sup>

## 5. MODEL

Al het voorgaande kunnen we nu netjes samenbrengen in het volgende schema:



*Figuur 1: het model*

<sup>49</sup> Voor het idee van volgbaarheid ben ik veel dank verschuldigd aan het gedachtegoed van Arnold Burms en Roland Breeur. Zie daarvoor: A. BURMS and R. BREEUR, 'Persons and Relics', *Ratio* 21/2008, pp. 134-146; A. BURMS, 'Wie ben ik?', in: P. D'HOINE en B. ENGELN (Eds.), *Denkbeelden*, pp. 36-67.



Aanvankelijk, tijdens de eerste levensmaanden van de baby, is er enkel lichamelijkheid. Deze lichamelijkheid hoeft men zeker niet te zien als een in zichzelf besloten kern die los zou staan van de sociale omgeving.<sup>50</sup> Ook op dit niveau is er allicht reeds sprake van een spontane verbondenheid tussen de baby en zijn leefwereld, waarbij de sociale omgeving van de baby als het ware resonantie vindt in de lichamelijkheid van de baby.<sup>51</sup> Cruciaal evenwel is dat deze natuurlijke verbondenheid niet betekent dat er geen enkel onderscheid tussen de baby en de omgeving zou bestaan<sup>52</sup> — zoals volgens Gallagher in de psychoanalyse soms wel wordt gesuggereerd.<sup>53</sup> Van bij het begin voelt de baby op een prereflectieve manier het onderscheid tussen ‘zichzelf’ en de rest van de wereld aan. Gallagher duidt dit aan met termen als ‘*primary notion of self*’, ‘*proprioceptive self*’ of ‘*primitive, primary, pre-reflectively phenomenal, and non-conceptual self-consciousness*’. Dorothee Legrand spreekt dan weer van ‘*pre-reflective self-as-subject*’.

Net zoals Strawson betreurt dat Kant reeds op het niveau van het *ich denke* spreekt in termen van zelf en zelfbewustzijn, betreurt ik bovenstaande terminologie van Gallagher en Legrand. Het is immers niet omdat er van bij het prille begin reeds een biologisch of lichamenlijk onderscheid bestaat tussen de baby en de rest van de wereld, dat dit meteen hoeft te betekenen dat er reeds in deze fase sprake is van een ‘zelf’ of van een volwaardig eerstpersoonsperspectief of mijnheid (wat vooral Legrand verdedigt).<sup>54</sup> Als het eigen lichaam nog niet als een

<sup>50</sup> In die zin kan men de term ‘lichamelijkheid’ als een equivalent zien van Colwyn Trevarthens *primary intersubjectivity*, met dien verstande dat ik de term ‘intersubjectiviteit’ in deze fase nog niet op zijn plaats vind, aangezien de baby in de primaire intersubjectieve fase zichzelf nog niet als een subject ervaart — waarover zo dadelijk meer. (Cf. S. GALLAGHER, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 225-228.)

<sup>51</sup> S. GALLAGHER, *How the Body Shapes the Mind*, pp. 78-85.

<sup>52</sup> Gallagher wijst er bijvoorbeeld op dat de baby de eigen bewegingen kan bijsturen of optimaliseren en dat de baby anders reageert op eigen prikkelingen dan op prikkelingen uit de omgeving. S. GALLAGHER, *How the Body Shapes the Mind*, p. 81.

<sup>53</sup> Gallagher verwijst naar de psychoanalytici, de Gestalt-psychologen, en naar Paul Guillaume en Henri Wallon, wanneer hij het volgende schrijft: “On this view there seems to be, in the infant’s phenomenal experience, a complete lack of differentiation between itself and the other person. A transformation begins only when the infant starts to acquire a body schema, and the syncretism is totally overturned when the child acquires a body image (some time between 6 months and the mirror stage at 18 months).” (*Ibid.*, p. 83.)

<sup>54</sup> Legrand: “Now I would like to defend that the representation of the self-as-object is not necessary either: pre-reflective self-consciousness and self-related processes are involved in situations where

object kan worden beleefd, hoe kan de baby dan weten dat het vanuit het éígen lichaam is dat het de wereld ervaart?

Door op het niveau van de loutere lichamelijkheid (waarbij men nog geen notie heeft van het eigen lichaam als object) al te spreken over zelf en zelfbewustzijn wekt men te veel de indruk dat het empirische zelfbewustzijn (waar wel observationele kennis van het eigen lichaam bij komt kijken) automatisch voortvloeit uit de besproken lichamelijkheid (of het *pre-reflective self-as-subject*). Een bijkomend probleem hiermee is dat ook de meeste dieren over lichamelijkheid beschikken<sup>55</sup> — denk bijvoorbeeld aan een kat die langs een muur schuurt of een prooi besluipt. Alzo dreigt men onder de mat te vegen dat het menselijke zelfbewustzijn méér inhoudt dan louter de onmiddellijkheid van onze lichamelijkheid. Mogelijk gaat dit op voor meerdere diersoorten, maar in ieder geval geldt voor de mens dat hij met zijn zelfbewustzijn over een reflexief niveau beschikt waarmee de pure lichamelijkheid wordt overschreden: mensen zijn niet zomaar overgeleverd aan de onmiddellijkheid van hun lichamelijkheid, maar weten deze onmiddellijkheid ook altijd onderworpen aan een zekere normativiteit. Een theorie die dergelijke beschouwelijkheid en afstandelijkheid tegenover de onmiddellijkheid louter ziet als een verlengstuk van lichamelijkheid (of als een complexere voortzetting ervan), zal nooit kunnen verklaren waar dit totaal nieuwe karakter van reflexiviteit vandaan komt. Het prereflectieve ‘zelf’ maakt intrinsiek deel uit van de bewustzijnsstroom, terwijl het reflectieve zelf er net buiten staat: de kloof tussen deze twee niveaus lijkt te groot om zomaar aan te kunnen nemen dat de tweede vorm van bewustzijn louter een voortzetting is van de eerste vorm.<sup>56</sup>

no representation of the self-as-object occurs.” (D. LEGRAND, ‘Pre-Reflective Self-as-Subject from Experiential and Empirical Perspectives’, *Consciousness and Cognition* 16/2007, pp. 583-599, p. 596). En: “This section will argue that pre-reflective self-consciousness is the necessary ground to which other forms of self-consciousness are anchored, i.e. the subjective first-person perspective anchors the experience of intentional objects (the self-as-intentional-object included).” (*Ibid.*, p. 586.)

<sup>55</sup> Cf. M. TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP, 1999; P. HOBSON, *The Cradle of Thought*, London, Macmillan, 2002.

<sup>56</sup> Zahavi maakt een soortgelijke kanttekening bij Legrands werk: “According to Legrand, rather than being something standing opposed to the stream of consciousness, the self should on the pre-reflective level be viewed as an integral part of conscious experience. If we accept this view, we seem to be faced with a problem, namely how to account for what has occasionally been seen

Het model dat ik in dit artikel voorstel, kent dit probleem niet. In ons model immers spruit het besef dat mijn lichaam een volgbaar object is niet louter voort uit de eigen lichamelijkheid, maar wordt het mee van buitenuit aangereikt. Er vindt in ons model een overgang plaats die niet louter gezien kan worden als het verlengde van het voorgaande: met de overgang doet er zich iets nieuws voor. Mijn lichamelijkheid op zich (vóór de overgang) is in ons model nog geen eerstepersoonsperspectief, maar louter de mogelijksvoorwaarde daartoe. Vóór de overgang dient de wereld zich reeds aan, maar wat er nog niet is, is het besef dat dit het aandienen is van een objectieve wereld tegenover mezelf als subjectief standpunt. Daarvoor moet men eerst het eigen lichaam als een object kunnen zien — als iets dat een zekere vreemdheid bezit. Dat is precies wat er tijdens de overgang wordt bewerkstelligd.

Net zoals voor Strawson het *ich denke* niet verdwijnt maar deel blijft uitmaken van het empirische zelfbewustzijn (of er het hart van blijft vormen), is dat volgens het voorgestelde model ook voor onze lichamelijkheid het geval. Ook na de overgang blijf ik mijn lichaam zijn (zo niet, dan zou ik me in mijn dagelijkse leven voortdurend op mijn lichaam moeten richten als op een object). Het lichaam blijft de plaats vanwaaruit ik de wereld beleef: ik ben nog altijd dat lichaam. Alleen zal ik die lichamelijkheid na de overgang niet langer op zich beleven, omdat er zich nu een vreemdheid omheen heeft genesteld (zie figuur 1). Deze vreemdheid is niets anders dan de intersubjectief

as a distinguishing feature of selfhood, namely our ability to engage in critical deliberation. When we as rational agents wish to subject our different beliefs and desires to a critical, normative evaluation, we step back from our ongoing mental activities. As Moran has recently pointed out, this stepping back is a metaphor of distancing and separation, but also one of observation and confrontation. The reflective distancing permits us to relate critically to our mental states and put them into question; it allows us to act for reasons. But how do we square this ability of reflective distancing with the claim that the self is an integral part of conscious experience? Legrand might obviously insist that she has after all only been speaking of the self on the pre-reflective level, and that this doesn't rule out that a different characterization is appropriate when we move to the reflective level. Fair enough, but one can easily reformulate the question, and ask how we get from the pre-reflective level (where the self is an integral part of consciousness) to the reflective level (where I might take a detached stance on my occurrent mental states). Whereas I can see why Legrand wants to give primacy to the former, I do not think she has explained how the former can enable the latter." (D. ZAHAVI, 'Commentary: First-Personal Self-Reference and the Self-as-Subject', *Consciousness and Cognition* 16/2007, pp. 600-603, p. 602.)

opgewekte vertrouwdheid<sup>57</sup> met het feit dat het lichaam dat ik ben ook volgbaar is voor anderen, als zijnde het lichaam van een en dezelfde persoon.

Op deze manier beleef ik mijn lichaam voortaan tegelijkertijd ook als een object (of als een vreemdheid of een buitenheid). Mijn lichaam, kan men zeggen, levert mij vanaf nu over aan de ander. Het vormt mijn onuitwisbare spoor en zal mij vanaf nu onophoudelijk tekenen. Natuurlijk impliceert dit geenszins dat ik ook daadwerkelijk door concrete anderen gevolgd móét worden. Mijn vertrouwdheid met mijn volgbaarheid impliceert louter dat ik mezelf ‘geplaatst weet’<sup>58</sup> binnen het gedeelde spatio-temporele systeem, of dus dat ik me de hele tijd tegenover de andere objecten/personen en hun trajecten op één welbepaalde manier verhoudbaar ‘weet’ — alsof een anonieme blik me de hele tijd volgde en stiekem mijn coördinaten bijhield, alsof er achter mijn lichaam een virtuele staart hangt die terug reikt tot aan het moment van mijn geboorte.<sup>59</sup> Of om het met Jenny Slatman te zeggen: “Ik complementeer mijn zichtbaarheid niet zozeer door naar de ander te kijken en me daarmee te identificeren, maar mijn zichtbaarheid wordt onthuld door de ander die mij bekijkt. De ander zet mij te kijk.”<sup>60</sup>

Wat er tijdens de overgang gebeurt, is dat ik de ander werkelijk als een ander leer zien. Ik leer inzien dat de ander een eigen subjectief standpunt vormt op een gedeelde werkelijkheid. Tegelijkertijd zal ik begrijpen dat het andere subject ook mij als dusdanig zal ervaren — waardoor de eigen lichamelijke me ten dele vreemd zal worden.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Het gaat effectief om een vertrouwdheid, en dus niet om een inzicht dat ik voortdurend zou moeten ‘opfrissen’.

<sup>58</sup> Opnieuw: dit ‘weten’ moet zeker niet letterlijk worden opgevat: het betreft geen ‘inzicht’ dat ik bewust in stand zou moeten of kunnen houden.

<sup>59</sup> Suggestief wil ik nog het volgende opmerken: zelfbewustzijn impliceert dat men vertrouwd is met de eigen volgbaarheid. Het is niet onmogelijk dat de idee van een alziende God voortkomt uit deze impliciete vertrouwdheid. Deze suggestie doet natuurlijk niets af aan de waarde van religie of aan de idee van een alziende God — het geeft er alleen een fenomenologische basis aan. Het idee van Newton van de (absolute) ruimte als zintuig van God leunt hier nog dichter bij aan.

<sup>60</sup> J. SLATMAN, *Vreemd lichaam. Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit*, Amsterdam, Ambo, 2008, p. 122.

<sup>61</sup> Speculatief wil ik nog vermelden dat de neiging die ieder van ons heeft om in het bestaan van een eigen ziel te geloven hiermee in verband kan worden gebracht. Mijn lichamelijke schraagt

Het is net deze vreemdheid die het mogelijk maakt dat mijn ervaringen aan het eigen lichaam kunnen worden toegewezen, zodat de ervaringen werkelijk de mijne worden.<sup>62</sup> Pas doorheen de ander zal ik mijn eigen lichaam tevens als volgbaar gaan ervaren. Dat is ook het centrale punt in Slatmans boek *Vreemd lichaam*: “Lichamelijke identiteit betekent uiteindelijk niets anders dan dat ‘ik het lichaam *ben* dat ik *heb*’.”<sup>63</sup> Het is pas via de ervaren vreemdheid of buitenkant van mijn lichaam dat er gezegd kan worden dat ik een lichaam *héb*, en tegelijkertijd is het net via dat vervreemdende hebben-van-mijn-lichaam dat ik mijn lichaam als mijn *éigen* lichaam kan ervaren.<sup>64</sup>

mijn zelfbewustzijn en is er altijd, maar tegelijkertijd is die lichamelijke door de verinwendigde vreemdheid die mijn zelfbewustzijn veronderstelt altijd ook al onbereikbaar: de cirkel van mijn bewustzijn houdt mij gescheiden van mijn lichamelijke. Ik zal mijn lichamelijke nooit helemaal vatten, net omdat het op zich betekenisloos is (een dimensie waar Sartre heel gevoelig voor was: begrip of wat hij het reflexieve of ego-bewustzijn noemde, hield voor hem altijd een vorm van *mauvaise foi* in). Het geloof in de ziel komt zo op een negatieve wijze tot stand: de weerbarstigheid van onze lichamelijke — die zich nooit volledig in betekenis laat vatten — doet vermoeden dat er ‘méér’ moet zijn, met name een ziel. Waar weerbarstigheid is, moet immers ook iets zijn wat weerstand biedt. Het geloof in de ziel is eigenlijk een geloof in de pure lichamelijke. In zekere zin is dat geloof dus ook terecht, want lichamelijke op zich bestaat: het is een toestand die we allemaal hebben meegemaakt. Maar ik heb ook aangegeven dat, eenmaal verbroken, die toestand nooit meer kan terugkeren. Dat toont zich ook in de manier waarop wij, zelfbewuste wezens, ons die toestand van de ziel voorstellen, namelijk als een toestand van radicale eigenheid, dat wil zeggen: als eigenheid waaraan tevens het besef van eigenheid kleeft, en dit zonder de vervreemdende omweg van de ander (wat neerkomt op een lichamelijke zonder lichaam). Dat vinden we bijvoorbeeld terug bij Sartre, die zich die toestand graag voorstelt als op-zich-voor-zich (*en-soi-pour-soi*), een toestand die enkel voor God is weggelegd. Zoals ik in dit artikel liet zien, denkt ook Kant zich die toestand op die manier. En ook voor Descartes is de ziel of de toestand van mijn radicale eigenheid er een van onuitgebreidheid (cf. J. SLATMAN, *Vreemd lichaam*, p. 87). Net deze ‘vergeestelijkte’ voorstelling van de ziel toont hoezeer wij de echte lichamelijke vanaf de overgang al verloren hebben: in dit artikel verdedig ik precies dat de echte lichamelijke in plaats van een onuitgebreid en puur denken (de toestand van God) net moet worden gezien als pure en onbemiddelde uitgebreidheid, een louter zijn van lichamelijke — en de rest moet men aan baby’s en dieren vragen.

<sup>62</sup> Voor deze vervreemding van het eigen lichaam lijkt echter vreemd genoeg weinig plaats te zijn in McDowell’s essays over *personal identity*. Dat ziet men zeer goed in zijn essay ‘Referring to One-self’, waarin hij een centraal belang hecht aan de term ‘agency’ en dit louter beschrijft als een natuurlijke vertrouwdheid met het eigen lichaam. Ik wil deze vertrouwdheid niet ontkennen. Ik wil alleen aanstippen dat onze relatie tot ons eigen lichaam niet louter door vertrouwdheid wordt gekenmerkt.

<sup>63</sup> J. SLATMAN, *Vreemd lichaam*, p. 213. Cf. ook het citaat van Nancy dat Slatman aanhaalt: “Ik ben voor mijzelf een buitenkant.” (*Ibid.*, p.161, met verwijzing naar J.-L. NANCY, *Corpus*, Paris, Édition Métailié, 1990, p. 117.)

<sup>64</sup> Slatman verwoordt dit verder nog als volgt, waarbij haar husserliaanse term ‘*Leib*’ overeenkomt met wat in het voorgestelde model getekend is als de cirkel met in het middelpunt de pit van lichamelijke: “Ik kan alleen maar een ervaring van mijn-zijn hebben op grond van het feit dat het

Pure lichamelijkheid (de pit zonder cirkel in figuur 1) verglijdt dus met de overgang in een éígen lichamelijkheid (de pit als middelpunt van de cirkel). Pas na de overgang wordt ervaring mogelijk: pas wanneer het lichaam als eigen (h)erkend kan worden, kan het ook optreden als grens tussen mezelf en de wereld, en wordt het mogelijk dat ik mezelf als een standpunt op de buitenwereld ervaar. Mijn eerstepersoonsperspectief (of mijn mijnheid, of dat wat voor de diachronische eenheid in mijn leven zorgt) is dus het geheel van cirkel en pit van lichamelijkheid (zie figuur 1). Anders gesteld: zelfbewustzijn (of een eerstepersoonsperspectief) valt enkel te begrijpen als het subjectieve gezichtspunt (de binnenkant) van wat langs de buitenkant (het derdepersoonsstandpunt<sup>65</sup>) het traject van een lichaam is.<sup>66</sup> Het is via het derdepersoonsstandpunt dat ik als het ware ben kunnen loskomen van mijn toestand als pure lichamelijkheid, waarna er zo iets als een eerstepersoonsstandpunt (een mijnheid) is kunnen ontstaan. De eenheid van mijn persoon is maar kunnen ontstaan via de ander(en): dankzij hen ben ik vertrouwd met de volgbaarheid van mijn lichaam.

Let wel: wat ik met dit alles beschrijf, is slechts het in voegen treden van een basisstructuur, die pas veel later, met de verwerving van taal en

lichaam dat ik onmiddellijk als het *mijne* ervaar tegelijkertijd niets anders is dan een ding, een Körper. Het Leib veronderstelt én bevestigt het Körper.” (J. SLATMAN, *Vreemd lichaam*, pp. 87-88.) Verder in haar boek spreekt Slatman om die reden ook wel van een *Leibkörper* — of *Corpus* (een term van Jean-Luc Nancy.) Het is volgens haar dankzij deze vreemdheid die altijd verbonden is met het eigene dat fremdkörper als protheses ons tevens eigen kunnen worden. Langs de andere kant is het wel zo dat het vreemde zo weerbarstig kan zijn dat het soms niet eigen gemaakt kan worden: sommige fremdkörper worden na een tijd dan ook terug afgestoten. (Cf. J. SLATMAN, *Vreemd lichaam*, p. 95 e.v.; J. SLATMAN, ‘A Strange Hand. On Self-Recognition and Recognition of Another’, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8/2009, pp. 321-342 (p. 325).)

<sup>65</sup> Wanneer ik de term ‘derdepersoonsstandpunt’ gebruik, bedoel ik daarmee louter een perspectief van buitenuit. In dat opzicht had ik evengoed voor de term ‘tweedepersoonsstandpunt’ kunnen kiezen.

<sup>66</sup> In zijn essay ‘Reductionism and the First Person’ zegt McDowell iets zeer verwant. “We can say: continuous ‘consciousness’ is intelligible (even ‘from within’) only as a subjective angle on something that has more to it than the subjective angle reveals, namely the career of an objective continuant with which the subject of the continuous “consciousness” identifies itself.” (J. McDOWELL, ‘Reductionism and the First Person’, in: Id., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1998, p. 363.)

Overigens impliceert dit geenszins dat mijn lichaam niet zou mogen veranderen, maar alleen dat het voor die equivalente anderen herkenbaar of volgbaar moet blijven als het lichaam van een en dezelfde persoon. Dat betekent dat de grenzen van de te tolereren verandering niet in abstracto te bepalen zijn.

narrativiteit, definitief zal worden geconsolideerd. In die zin had ik de cirkel in figuur 1 mogelijk beter als een stippellijn getekend — een stippellijn die dan pas later (dankzij taal, identificaties, narratieven enzovoort) — geleidelijk aan overgaat in een volle lijn.

We zagen dat er zich met de cirkel uit het model een onderscheid tussen een ‘buiten’ en een ‘binnen’ installeert. Tegelijkertijd moet de cirkel zelf beschouwd worden als het gevolg van dit onderscheid. De cirkel moet gezien worden als de resultante van de wisselwerking tussen centrifugale (de pijltjes van binnen naar buiten) en centripetale krachten (de pijltjes van buiten naar binnen): in het eerstpersoonsstandpunt zit het derdepersoonsstandpunt al vervat. De twee standpunten roepen elkaar op en houden elkaar in evenwicht — een balans die bepaalt in welke mate men zich van het eigen lichaam als object bewust is (of hoe groot de cirkel van zelfbewustzijn is).

Het model is dus niet statisch. Met de variërende wisselwerking tussen de in- en uitwaartse pijltjes zal de grootte van de cirkel wijzigen. De cirkel kan zeer klein worden en heel nauw aansluiten omheen de pit van lichamelijkeheid. Wanneer ik in actie ben, bevind ik me meestal in die toestand. Als ik bijvoorbeeld aan het lezen ben, ben ik niet gericht op mezelf of op hoe mijn ogen de bladregels volgen, maar op het verhaal dat ik lees. Op dat moment is er van een eerstpersoonsperspectief nauwelijks sprake en is de cirkel zeer klein. Pas wanneer men zou vragen wat ik aan het doen ben, of wie er aan het lezen is, zwelt de cirkel opnieuw aan. Onmiddellijk zal mijn attentie verschuiven van het verhaal naar mij zelf: ik ben het die aan het lezen is.

Men kan zich afvragen of de cirkel niet kan samenvallen met de pit (waardoor het eerstpersoonsperspectief zou verdwijnen). Men kan hierover discussiëren, maar het mag duidelijk zijn dat ik zelf geloof dat eenmaal er zich een cirkel omheen de pit heeft gevormd, dat voorgoed is. Wanneer ik antwoord op de vraag wie er aan het lezen is, is dat geen nieuw inzicht of bewustzijn. Het inzicht was tijdens de activiteit van het lezen reeds aanwezig, zij het sluimerend. Lezen veronderstelt steeds een minimale distinctie tussen het boek (of het verhaal) en de lezer. Een lezer kan wel opgaan in het verhaal, maar er echt volledig in

verdwijnen, kan hij niet (dan zou hij immers niet meer tot lezen in staat zijn): de lezer moet zich minimaal onderscheiden weten van wat hij leest, wat maar kan als de vertrouwdheid met de volgbaarheid van het eigen lichaam nooit volledig verdwijnt. Ook tijdens het lezen blijf ik me tot mijn lichaam verhouden als tot een object. Daarom is het zo dat als men vraagt wie er aan het lezen is, ik daarover niet moet nadenken. Op een onuitgesproken manier wist ik ook tijdens het lezen dat ik de lezer was. De toestand van een grote cirkel (waarbij ik me van mijn volgbaarheid of mijn dingmatigheid relatief expliciet bewust ben) is in mijn ogen dus niet structureel verschillend van de toestand van een kleine cirkel. Het zijn beide cirkels — alleen de grootte ervan verschilt. Zou men geloven dat het om twee structureel verschillende bewustzijnstoestanden gaat, dan wordt het moeilijk om te verklaren hoe het mogelijk is dat de twee verschillende toestanden voortdurend vloeiend in elkaar overlopen. Bovendien wekt men dan de indruk dat ons zelfbewustzijn bimodaal zou zijn, wat in het leesvoorbeeld zou betekenen dat men ofwel op het verhaal gericht is, ofwel op zichzelf. In werkelijkheid gaat het natuurlijk niet om een of-ofdistinctie, maar om een graadueel gebeuren: ik kan een beetje opgaan in het verhaal en terzelfdertijd ook betrokken zijn op mijn lichaam (op het feit bijvoorbeeld dat ik niet heel comfortabel zit of ergens jeuk heb enzovoort).

In het leesvoorbeeld zie ik de bewustzijnstoestand van de lezer vóór de gestelde vraag wie er leest en de bewustzijnstoestand van de lezer na die vraag, dus als twee verschillende momentopnamen van één voortdurend zwellend en inkrimpend organisch continuüm. Waar men zich in dat continuüm bevindt — of dus hoe groot de eigen bewustzijns-cirkel is —, hangt samen met de mate waarin men zich bewust is van de eigen volgbaarheid. Als men aan het dansen is en men amuseert zich (men gaat op in het dansen), dan is men er zich nauwelijks expliciet van bewust dat het eigen lichaam volgbaar is. Maar men kan zich er ook zodanig van bewust zijn dat het het dansen zelf in de weg gaat staan. Het is niet ondenkbaar dat de aanwezigheid van concrete anderen de explicitering van dat besef in de hand werkt. De ander herinnert er mij dan als het ware aan dat ik altijd volgbaar ben. Wanneer dat inzicht zo expliciet wordt dat men de blik van de ander zelf overneemt



en men haast letterlijk van buitenuit naar zichzelf kijkt, verkrijgt de cirkel een maximale oppervlakte. Men bevindt zich dan (figuurlijk) het verst van de eigen lichamelijkeheid. Een gevolg hiervan zal zijn dat men zich licht idioot voelt, en dat men stram en ongemakkelijk beweegt. Het is duidelijk dat men op dat moment geen optimale dansprestatie zal leveren.

Een belangrijke troef van het ontwikkelde model is dat het de voordelen van het kantiaanse formele *ich denke* kan behouden, zonder tevens de ongrijpbaarheid ervan over te nemen. Zo ziet het de eenheid net als Kant als een intrinsieke eenheid — in tegenstelling tot Hume die het als een (illusoire) projectie van buitenaf zag. Het is waar dat in ons model er ook iets van buitenaf dient bij te komen. Maar wat er van buitenaf bij komt, is niet de eenheid zelf — die was er al —, maar enkel het besef van die eenheid. De pit blijft zitten waar ze zat en daarmee blijft de eenheid van zelfbewustzijn intrinsiek.

Daarnaast is het model ook zeer goed in overeenstemming met enkele centrale bevindingen uit de ontwikkelingspsychologie: de overgang die ik in dit artikel op een abstracte en filosofische manier heb verdedigd, vertoont zeer veel verwantschap met wat ontwikkelingspsychologen ‘*joint attention*’ noemen, een groep van vaardigheden die zich vanaf de negende levensmaand bij baby’s begint te ontwikkelen en die hen in staat stelt om een object niet langer louter vanuit zichzelf te beleven, maar tevens vanuit de meekijkende volwassene — een proces aan de hand waarvan de baby zal leren wat subjectieve perspectieven inhouden.<sup>67</sup>

Een ander groot voordeel van ons model is dat het kan verklaren hoe het komt dat we ons in ons leven steeds afhankelijk weten van anderen (het thema van wederzijdse erkenning). Ons model laat zien dat deze afhankelijkheid inherent is aan het menselijke zelfbewustzijn. Zonder anderen zou er ook geen mijnheid zijn. Deze afhankelijkheid gaat verder dan het louter formele niveau. Als ik er (impliciet) vertrouwd mee

<sup>67</sup> Heel leerrijk en goed in aansluiting bij wat ik in dit artikel verdedigde, zijn: P. HOBSON, *The Cradle of Thought*; M. TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*.

ben dat de ander mijn lichaam zou kunnen volgen, ben ik tevens vertrouwd met het feit dat die ander meteen ook betekenis zal geven aan dat lichaam — die ander zal dat lichaam immers als menselijk zien, en er dus ook menselijke betekenis aan geven. Via mijn lichaam ben ik ook blootgesteld aan de interpretaties die de ander aan mijn corporele acties zal geven. Bovenop de formele onderlaag van mijn identiteit ent zich dus heel gauw een inhoudelijke, betekenisvolle laag. Deze laatste laag bestaat uit narratieve structuren, zelfbeelden, identificaties, idealen enzovoort.

Via de potentiële of werkelijke anderen zuigt mijn lichaam voortdurend betekenisvolle interpretaties (van zichzelf) aan. Een gebaar bijvoorbeeld roept automatisch de betekenissen op die ‘rondom’ dat bewuste gebaar hangen. Deze betekenissen komen uit de gemeenschap en bezitten dus ook steeds een zekere vreemdheid en willekeurigheid. Met mijn volgbaarheid door de ander ben ik dan ook steeds overgeleverd aan iets wat ik niet zelf onder controle heb. De vraag wie ik ben — mijn inhoudelijke zelfverstaan — blijft daarom steeds een open vraag. Er bestaat niet zoiets als een complete betekenis die ik inwendig, in de privéschatkamer van mijn ziel zou bezitten. Onze schatkamers zijn steeds publieke ruimtes.

SLEUTELWOORDEN: persoonsidentiteit, lichamelijkheid, ervaring, zelfbewustzijn.

KEY-WORDS: personal identity, corporality, experience, selfconsciousness.

SUMMARY: *Marked by the Body. The Role of the Body in the Formation of Personal Identity*

According to Kant, experience is always characterised by a duality: on the one hand, there is the subjective pole of experiences, and on the other hand, an objective world of which the experiences are experience of. In §1 I focus on the objective pole and go into the question (with Kant and Strawson) of what someone assumes about the objective world when he or she experiences it. In §2 I shift the attention towards the subjective pole of this duality: to see itself as distinct from objective reality, the subjective side has to be able to consider itself as a unity — called by Kant ‘*ich denke*’ or ‘transcendental I’. Kant (defended by Strawson) sees this *ich denke* as the bodiless core of selfconsciousness (or experience). This seems irreconcilable, though, with the current growing conviction that consciousness cannot be incorporeal: consciousness is always embodied — what I will call corporality. At the end of §3, though, I show that sheer corporality in itself is not enough to form the subjective unity that is needed for experience: a further step is required. But unlike Strawson and Kant, I defend the argument that this second step is not to be considered as the transition of an incorporeal, abstract *ich denke* towards an empirical, embodied consciousness, but as the crossing towards a different way of living through the same corporality. Together with the insights of §1, this will bring us to a model that can account as well for Strawson’s sensitivity to the fact that our consciousness goes through a crucial turn, as well as for the concern that our body should not be seen as secondary and instrumental.

